René GUÉNON

Articles pour la

Revue Philosophique De La France Et De L'Étranger

Analyses et comptes rendus

1919 — 1921

Table des matières

La Revue Philosophique, janvier-juin 1919, p. 494-501 4

John Laird — PROBLEMS OF THE SELF. 1 vol. in-8° de 375 p. Londres, Macmillan, 1917. . 4

La Revue Philosophique, juillet-décembre 1919, p. 143-158. 11

Proceedings of the Aristotelian Society. New series, vol. XVIII, 1917-1918. Londres, Williams and Norgate, 1918 ; vol. in-8°, 655 p. 11

H. Wildon Carr — THE INTERACTION OF MIND AND BODY. — (*L'action réciproque de l'esprit et du corps*). 11

Karin Stephen — THOUGHT AND INTUITION. — (*Pensée et intuition*). 11

F. C. Bartlett — THE DEVELOPMENT OF CRITICISM. — (*Le développement de la critique*). 12

G. E. Moore — THE CONCEPTION OF REALITY. — (*La conception de la réalité*). 13

J. A. Smith — IS THERE A MATHEMATICS OF INTENSITY ? — (*Y a-t-il une mathématique de l'intensité ?*) 13

F. W. Thomas — INDIEN IDEAS OF ACTION AND THEIR INTEREST FOR MODERN THINKING. — (*Les idées indiennes de l'action et leur intérêt pour la pensée moderne*). 14

C. F. d'Arcy — THE THEORY OF A LIMITED DEITY. — (*La théorie d'une Déité limitée*). 15

J. B. Baillie — ANTHROPOMORPHISM AND TRUTH. — (*Anthropomorphisme et vérité*) 16

J. W. Scott — REALISM AND POLITICS. — (*Réalisme et politique*). 16

F. C. S. Schiller — OMNIPOTENCE. — *(La toute-puissance*). 16

Arthur Robinson — BEHAVIOUR AS A PSYCHOLOGICAL CONCEPT. — (*L'attitude comme concept psychologique*). 17

H. J. W. Hetherington — THE CONCEPTION OF A UNITARY SOCIAL ORDER. — (*La conception d'un ordre social unitaire*) 17

E. E. Constance Jones — PRACTICAL DUALISM. — (*Le dualisme pratique*). 18

G. Dawes Hicks — THE « MODES » OF SPINOZA AND THE « MONADE » OF LEIBNIZ. — (*Les « modes » de Spinoza et les « monades » de Leibnitz*) 18

Albert A. Cork — THE ONTOLOGICAL ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD. — (*L'argument ontologique pour l'existence de Dieu*). 18

W. R. Matthews — THE MORAL ARGUMENT FOR THEISM. — (*L'argument moral en faveur du théisme*). 19

S. Alexander — SPACE-TIME. — (*L'espace-temps*). 19

J. S. Haldane, D'Arcy W. Thompson, P. Chalmers Mitchell et L. T. Hobhouse — ARE

PHYSICAL, BIOLOGICAL AND PSYCHOLOGICAL CATEGORIES IRREDUCIBLE ? — (*Les catégories physiques, biologiques et psychologiques sont-elles irréductibles ?*). 20

B. Bosanquet, A. S. Pringle-Pattison, G. F. Stout et Lord Haldane — DO FINITE INDIVIDUALS POSSESS A SUBSTANTIVE OR AN ADJECTIVAL MODE OF BEING ? — (*Les individus finis possèdent-ils un mode d'être substantif ou adjectif ?*). 21

L. Susan Stebbing — THE PHILOSOPHICAL IMPORTANCE OF THE VERB « TO BE ». — (*L'importance philosophique du verbe « être »*). 22

Dorothy Wrinch — ON THE SUMMATION OF PLEASURES. — (*Sur la sommation des plaisirs*) 23

Arthur Lynch — ASSOCIATION. — (*L'association*). 23

A. E. Taylor — THE PHILOSOPHY OF PROCLUS. — (*La philosophie de Proclus*) 23

La Revue Philosophique, janvier-décembre 1920, p. 142-144 25

Ettore Galli — *Nel regno del conoscere e del ragionare* (Dans le domaine de la connaissance et du raisonnement). — 1 vol. in-8°, 300 p., Fratelli Bocca, Turin, 1919. 25

Alle radici della morale (Aux racines de la morale). — 1 vol. in-8°, 415 p., Società Editrice « Unitas », Milan, 1919. 25

La Revue Philosophique, janvier-décembre 1920, p. 301-305 27

T.-L. Penido — *La méthode intuitive de M. Bergson. Essai critique*. — 1 vol. in-8°, 226 p. F. Alcan, Paris, 1918. 27

La Revue Philosophique, janvier-décembre 1921, p. 401-404 31

Dr Joseph Devillas : *Essais systématiques.* — 1 vol. in-16°, 350 p. P. Lethielleux, Paris, 1920. 31

Jean de la Harpe : *La religion, comme « conservation de la valeur » dans ses rapports avec la philosophie générale de Harald Höffding.* Préface par A. Lalande. — 1 vol. in-8°, VIII-122 p. G. Bridel, Lausanne, et Fischbacher, Paris, 1920. 33

La Revue Philosophique, janvier-décembre 1921, p. 449-451 34

Ettore Galli : *Nel dominio dell' « io ».* (Dans le domaine du « moi »). — 1 vol. in-8°, 206 p. Società Editrice « Unitas », Milan et Rome, 1919. 34

Nel mondo dello spirito. (Dans le monde de l'esprit). — I vol. in-8°, 252 p. Società Editrice « Unitas », Milan et Rome, 1919. 34

Dr Eugène Osty : *Le sens de la vie humaine* — 1 vol, in-16°, XII-272 p. « La Renaissance du Livre », Paris, 1919. 35

La Revue Philosophique, janvier-juin 1919, p. 494-501.

John Laird — PROBLEMS OF THE SELF. 1 vol. in-8° de 375 p. Londres, Macmillan, 1917.

Cet ouvrage est le développement d'une série de conférences faites en mars 1914 à l'Université d'Édimbourg.

L'auteur se propose de montrer l'insuffisance de la « psychologie sans l'âme », c'est-à-dire d'une conception phénoméniste de la psychologie ; mais il ne s'en tient pas à ce point de vue négatif, et il veut indiquer aussi ce qu'est la « psychologie avec l'âme » : pourquoi faut-il admettre une âme, et en quel sens précis doit-on l'entendre ? M. Laird emploie le mot « self » (difficile à traduire en français, et qu'on ne peut guère rendre que par « le soi ») de préférence à d'autres termes tels que « personne », « âme », « esprit », etc., parce qu'il lui paraît plus large et moins déterminé, et, par suite, moins susceptible de faire préjuger d'une certaine solution des problèmes dont il s'agit.

Ces problèmes, M. Laird s'attache d'abord à en faire ressortir l'importance primordiale pour l'homme, importance qui, selon lui, doit en faire en quelque sorte le centre et la clef de voûte de toute philosophie. Cherchant ensuite de quelle façon on doit aborder ces questions, auxquelles il n'a d'ailleurs pas la prétention de donner une réponse définitive, il trouve que le meilleur point de départ consiste dans l'analyse de ce qu'il appelle « expériences », entendant par là ce qu'on nomme plus habituellement « états de conscience », « processus mentaux », etc. Cette analyse est précisément ce qui fait l'objet de la psychologie ; mais ici il faut aller plus loin, car les problèmes du « self » et de sa nature dépassent manifestement le domaine de l'investigation psychologique. Est-ce à dire que l'étude qui en est faite ici relève de l'ordre métaphysique, ou s'efforce-t-elle simplement d'y conduire ? En tout cas, l'auteur, au début, se garde de préciser si le point de vue auquel il va se placer est métaphysique ou psychologique.

Quoi qu'il en soit, M. Laird, pour commencer, essaie de définir ce qu'est l'objet de la psychologie ; il montre qu'il est insuffisant d'opposer le psychique au physique, car tout ce qui n'appartient pas au monde physique n'est pas, nécessairement et par là même, de nature psychique. Les « expériences » ne peuvent être définies par quoi que ce soit d'autre ; l'analyse psychologique, qui cherche à en connaître la nature, est, soit directe, soit-indirecte. L'analyse indirecte peut être appelée « interprétative », et elle se base sur l'étude des langues, des institutions, etc. : quant à l'analyse directe, ce n'est pas autre chose que l'introspection. De là une discussion sur la possibilité de l'introspection et la valeur des résultats, qu'elle permet d'obtenir. L'introspection montre que le caractère commun à toutes les « expériences », c'est d'être, non pas des objets pour la conscience, primitivement du moins, mais des modes de relations à un objet ; et

cela est vrai pour le sentiment aussi bien, quoique moins manifestement, que pour la connaissance et la volonté. Cette division habituelle des « expériences » en trois classes a un fondement logique qui est le suivant : la connaissance est « adynamique », car elle ne cherche pas à changer son objet et n'est pas affectée par lui ; les deux autres classes sont « dynamiques », mais de façons différentes : le sentiment est essentiellement passif, étant la manière dont le sujet est affecté consciemment par l'objet ; la volonté, au contraire, est l'action ou la réaction consciente du sujet à l'égard de l'objet. Ces diverses sortes d'« expériences », malgré leur distinction, ne sont point isolées, elles sont toujours liées et unies entre elles à chaque moment de la vie psychique ; quel est donc le principe de leur unité ? De plus, chaque moment est lié aussi à ceux qui l'ont précédé et à ceux qui le suivront ; comment expliquer cette continuité ? Ainsi se trouve posée la question du « self » ou de l'âme ; mais, avant de l'aborder définitivement, il faut traiter encore un certain nombre de problèmes préliminaires.

Le premier de ces problèmes est celui du rapport du « self » avec le corps. L'essence du « self » est d'être conscient, et la conscience n'est pas un objet, mais un acte impliquant une relation à un objet. Ce qui porte à confondre le corps avec le « self », ou tout au moins à le regarder comme en faisant partie, c'est surtout la difficulté de distinguer les données du « sens interne » (entendu au sens littéral, comme se rapportant aux sensations des organes internes) de certains éléments proprement psychiques, d'ordre affectif principalement. Bien entendu, la distinction établie entre le corps et le « self » ne tend pas à nier que le corps est « nôtre », mais seulement qu'il est « nous-même ».

Ensuite, l'auteur fait la critique des diverses théories suivant lesquelles le « self » serait constitué essentiellement par telle ou telle classe particulière d'« expériences », sentiment, volonté ou intelligence. Plusieurs chapitres sont consacrés à cette discussion, basée sur une analyse psychologique que nous ne pouvons suivre ici, car il faudrait entrer dans le détail pour en faire ressortir l'intérêt. Cette discussion a beau être entreprise et conduite en vue de conclusions qui peuvent être extra-psychologiques, elle n'en est pas moins, en elle-même, d'ordre purement psychologique, à l'exception de quelques points qui y sont envisagés plus ou moins incidemment, comme la question de la finalité (psychique et biologique), à propos de laquelle sont examinés les arguments du néo-vitalisme. Nous signalerons encore, dans cette partie, le chapitre relatif au « primat de la raison pratiqué » ; mais a-t-on vraiment le droit d'appeler métaphysiques, comme le fait M. Laird, les théories de Kant et de ses successeurs « volontaristes » à cet égard, ou même celle (dont la position est d'ailleurs notablement différente) de M. Bergson ?

Les traits les plus caractéristiques du « self » sont, comme on l'a vu déjà, l'unité et la continuité, qui constituent ce qu'on peut appeler « identité personnelle ». L'auteur s'attache donc à montrer l'existence réelle de cette unité et de cette continuité dans les « expériences » telles qu'elles nous sont connues par

l'introspection, et en envisageant successivement, ici encore, l'intelligence, le sentiment et la volonté. Toutefois, comme il y aurait danger à exagérer cette unité, il faut aussi en faire ressortir les limitations ; le seul point qui importe, c'est qu'une certaine unité se retrouve dans tous les éléments de la vie mentale.

Comment cette unité est-elle possible ? Puisque la continuité du « self » implique la conservation du passé, quelles sont les conditions de cette conservation ? En laissant de côté pour le moment l'explication par une âme substantielle, distincte du « moi » phénoménal, il y a deux théories principales à considérer. La première est physiologique, et regarde la conservation comme étant simplement une fonction du cerveau. La seconde est psychologique, et affirme que la continuité du « self » dépend de la persistance des dispositions psychiques ; cette théorie n'est d'ailleurs intelligible que si l'on admet l'existence de la subconscience. L'auteur insiste sur le caractère hypothétique de ces deux explications, de la première surtout, et sur l'impossibilité de prouver qu'elles sont suffisantes. L'existence d'éléments subconscients et leur présence dans toutes nos « expériences » ne paraissent pas contestables, mais la question est de savoir si elles rendent compte entièrement de l'unité de la vie consciente ; cela est possible, mais n'est nullement démontré, et, par suite, le parti le plus sage est de suspendre notre jugement. En tous cas, il n'a pas été trouvé jusqu'ici d'arguments concluants en faveur de la « psychologie sans l'âme ».

M. Laird recherche ensuite ce que peut fournir, pour éclairer les problèmes du « self », l'examen de certains cas anormaux, comme celui des « personnalités multiples ». Les faits de ce genre constituent la meilleure épreuve pour la vérité d'une théorie du « self », car ils permettent une application de la « méthode de différence » : pour qu'on soit amené à parler d'une dissociation de la personnalité, il faut que celle-ci soit altérée dans ce qu'elle a de plus essentiel, et, même s'il n'y a pas réellement dissociation à proprement parler, il y a intérêt à se demander ce qui en donne l'illusion. Il faut voir, non seulement s'il y a dissociation d'une personnalité, mais aussi s'il y a dissociation en des personnalités nouvelles, c'est-à-dire si chacun des états qui se produisent alors présente les caractéristiques du « self » ; une autre question encore est de savoir si une pluralité de personnalités peut exister dans un même corps simultanément, ou seulement successivement. L'étude des faits à conduit à ceci : si l'on affirme que le « self » doit posséder à un haut degré l'unité et la continuité, on doit admettre qu'il peut y avoir réellement des personnalités multiples ; si au contraire on se contente d'accorder au « self » une unité toute relative, les cas anormaux n'apparaissent plus que comme une exagération des changements qui se produisent dans la vie ordinaire. D'ailleurs, en tenant compte de ces changements, la première hypothèse devrait logiquement amener à penser que les personnalités sont la règle et non l'exception, car nous sommes vraiment différents aux différentes époques de notre vie ; seulement, les changements ne sont pas aussi soudains dans les cas normaux que dans les cas anormaux. Cette conséquence, assez difficile à accepter, montre qu'il faut se garder

de concevoir l'unité du « self » comme étant nécessairement une unité absolue, et qu'il vaut mieux penser qu'elle peut être moindre qu'on ne le suppose d'ordinaire.

La conception du « self » comme substance est traitée, au point de vue historique, par l'étude des discussions auxquelles elle a donné lieu dans la philosophie moderne. L'auteur expose principalement, sur ce sujet, la doctrine de Descartes, qui maintient la substantialité de l'âme, mais en l'affirmant plus qu'il ne la prouve, celle de Hume, qui la nie au contraire, et celle de Locke, pour qui il n'importe pas que l'âme soit ou non considérée comme substance ; il y joint un aperçu des opinions de Kant et de Hegel. Il pense que les empiristes ont raison dans leur critique contre certaines conceptions de la substance, dont l'une est celle qui la regarde comme une idée parmi d'autres idées, ou comme une chose parmi d'autres choses, et dont une autre est celle qui sépare les qualités de la substance de telle manière que les qualités elles-mêmes tendent à être regardées comme des substances. Mais il y a une autre possibilité : pourquoi la substance ne serait-elle pas simplement une expression de la nécessité de l'union des qualités ? Toute chose qui existe a des qualités multiples, elle peut n'avoir pas d'autre contenu que celles-ci, mais elle n'est pas uniquement pour cela un agrégat de ces qualités ; les qualités doivent être unies, et cette nécessité peut être le principe même de la substance. On échapperait ainsi à la négation pure et simple de Hume, tout en écartant, au moins comme inutile, la conception « transcendante » de la substance ; ceci permet de prévoir ce que sera la conclusion.

S'il y a une âme, elle doit être une substance, immatérielle et existant dans le temps ; autrement, ce n'est plus une âme, mais quelque chose d'autre. Si l'âme est une substance, est-elle une substance permanente ou indivisible, et en quel sens est-elle supérieure à la matière ? Dire que l'âme est immatérielle, n'est-ce pas la caractériser d'une façon purement négative ? Si on dit qu'elle est dans le temps, faut-il regarder le temps comme absolument réel ? Enfin, et surtout, quel est le rapport de l'âme avec la succession d'« expériences » qui constitue le « moi » empirique ? Pour répondre à toutes ces questions, il faut commencer par se demander ce qu'est la substance, et on peut, pour cela, examiner d'abord les deux définitions qu'en donne Descartes : d'après la première, la substance est *res per se subsistens*[1] ; d'après la seconde, elle est « le support des accidents ». M. Laird soutient que ces deux définitions ne sont pas équivalentes, que les modes ou qualités doivent faire partie intégrante de la notion d'une substance, et que celle-ci est distincte de la notion logique du sujet, même si l'on restreint cette dernière à la considération des sujets qui ne peuvent jamais devenir prédicats. Par suite, il déclare impossible une définition purement logique de la substance ; celle-ci implique, pour lui, non pas seulement l'objectivité ou la réalité entendue dans son sens le plus large, mais l'existence, qui est connue subjectivement par les sens, et qui, objectivement, réside dans le « particulier ». Dans ce dernier terme, il faut comprendre toutes les qualités d'une chose, aussi bien celles qui lui sont spéciales

[1] [Chose qui existe par elle-même].

et la différencient des autres choses que celles qui lui sont communes avec d'autres ; et, en outre, comme les qualités sont universelles (nous dirions plutôt générales), il faut une matière ou ὕλη qui joue le rôle de principe d'individuation. Cette matière ou substratum n'est pas une chose particulière distincte, mais un élément de toute chose particulière, élément qui fait précisément que cette chose est particulière, et qu'elle l'est d'une façon irréductible. On revient ainsi à une conception qui, en apparence, se rapproche de la conception aristotélicienne : toute substance se compose d'une matière et d'une forme ; seulement, il ne faut pas oublier que la substance n'est ici que l'unité spécifique des qualités d'une chose particulière. Quel est donc le genre d'unité que nous attribuons à ces choses, et dans quelles limites croyons-nous à l'identité d'une chose, alors que celle-ci subit pourtant des changements dans certaines de ses parties constitutives ? En fait, une chose, dans ces conditions, peut ou ne peut pas être dite la même, suivant le degré d'unité que nous entendons exprimer par-là. Si le changement est continu, on pourra toujours trouver dans son cours un état qui sera identique à l'un des extrêmes, un certain degré d'identité étant donné, alors qu'un autre état plus éloigné ne le sera plus ; il faudra donc dire que, dans l'intervalle, il y a eu passage d'une substance à une autre. Cette conception trouve son application dans le problème de la substantialité des organismes : un organisme est ou n'est pas un et distinct, suivant que cette unité et cette distinction sont définies d'une façon ou d'une autre. De même pour la substantialité du « self » : tant qu'il y a une unité caractéristique des « expériences », il existe une âme particulière, dont ces « expériences » sont en quelque sorte la matière. L'âme est l'unité des « expériences » ; sa substantialité n'est pas autre chose que le fait que toute « expérience » donnée doit faire partie d'une telle unité. Ce qu'est cette unité, il faudrait le préciser pour le « self » aussi bien que pour les autres choses particulières ; le minimum d'unité et de continuité requis pour qu'on puisse parler d'identité personnelle peut être très petit, et, en tout cas, l'unité de l'âme à travers le cours de son existence est naturellement moindre que son unité à un moment déterminé. En somme, il faut accepter l'âme telle que l'observation nous la découvre, sans la croire plus permanente ou plus parfaite qu'elle n'est réellement, mais sans tomber non plus dans l'erreur contraire. Avec cette façon de l'envisager, l'immortalité, comportant la conservation de l'identité personnelle, reste cependant possible : si l'âme est différente du corps, elle peut lui survivre, à moins qu'il ne soit prouvé que le corps est nécessaire à son existence ; et, si l'âme peut survivre au corps, elle peut être immortelle au sens le plus strict, c'est-à-dire indestructible ; mais, en dehors d'une révélation surnaturelle, c'est là tout ce qu'on peut dire sur cette question.

Ce qui nous paraît présenter le plus d'intérêt dans l'ouvrage dont nous venons d'indiquer les grandes lignes, ce sont les analyses et les discussions qui en forment la partie proprement psychologique, et dont nous n'avons pu malheureusement donner qu'une idée très incomplète ; mais on peut regretter que ces discussions n'aboutissent presque jamais à une conclusion nette. S'il ne s'agissait que de psychologie, cela n'aurait peut-être pas une très grande importance ; ce ne serait même pas un défaut à proprement parler, car ce serait inévitable sur bien des points.

Seulement, dans l'intention de l'auteur, il s'agit évidemment d'autre chose : toute cette partie psychologique n'est qu'une sorte d'introduction, très étendue puisqu'elle occupe plus de la moitié du livre, à des considérations qui, pour lui, doivent avoir une portée métaphysique ; mais l'ont-elles vraiment ? M. Laird semble avoir cherché, peut-être involontairement, à établir une sorte de compromis entre le substantialisme et le phénoménisme ; tout en se déclarant opposé à cette dernière doctrine, il développe une conception de la substance telle qu'un phénoméniste même pourrait sans grand inconvénient en accepter la plupart des conséquences ; en particulier, la possibilité d'immortalité à laquelle elle conduit est-elle bien différente de celle que Renouvier introduisait dans son « personnalisme » ? Sur cette question de la substance, nous ne pouvons entrer dans une discussion approfondie, qui dépasserait de beaucoup les limites d'un compte rendu ; qu'il nous soit permis cependant de signaler combien est contestable la distinction radicale que M. Laird veut établir entre la notion de substance et celle de sujet logique. S'il avait envisagé la question telle qu'elle se présente dans la philosophie ancienne, au lieu de se borner à la philosophie moderne, il aurait vu que le premier sens de la notion de substance, chez Aristote notamment, n'est rien d'autre que le sujet logique ; et d'ailleurs, dans la philosophie moderne elle-même, il aurait pu trouver une position identique chez Leibnitz, dont nous nous étonnons qu'il ne dise rien. Le sens que M. Laird entend attacher exclusivement à la substance est tout à fait secondaire et dérivé : des deux définitions de Descartes, celle qu'il donne comme la première n'est en réalité qu'une conséquence de la seconde, car c'est le sujet qui est *res per se subsistens*, ou, pour parler comme Spinoza, « ce qui est en soi et par soi », les qualités ne pouvant avoir d'existence que dans et par le sujet. Assurément, chacun peut avoir le droit d'appeler substance ce qu'il lui plaît ; mais, s'il ne s'agit que de conserver un mot, cela en vaut-il vraiment la peine ? Et, si on trouve une notion nouvelle pour remplacer celle de substance, ne serait-il pas préférable de l'indiquer franchement, sans fausse modestie, en la désignant par un terme nouveau ?

Un des mérites incontestables d'un ouvrage comme celui-là, c'est de montrer que la psychologie, aussi bien d'ailleurs que toutes les autres sciences, pose des questions qui la dépassent et qu'elle est incapable de résoudre ; mais précisément, si ces questions ne comportent pas de solution psychologique, comment peut-on espérer qu'on parviendra à y répondre en prenant pour base l'introspection et l'analyse des phénomènes mentaux ? La psychologie, à cet égard, est exactement dans la même situation que les autres sciences de faits ; il ne faudrait pas laisser croire, comme beaucoup n'y ont que trop de tendance, qu'elle a plus de rapports que les autres, ou des rapports plus étroits, avec la métaphysique. En partant de l'observation, on arrive à formuler des lois scientifiques, mais rien de plus, et, quand on se trouve en présence de questions comme celles dont nous parlons ici, on ne peut que constater la relativité de la science et ses limitations. Quant au domaine métaphysique, il ne pourra jamais être atteint de cette façon, parce qu'il constitue un ordre de connaissance essentiellement et profondément différent du domaine scientifique ; et en tout cas, même si on veut essayer de relier l'un à l'autre, ce ne

sont certainement pas les sciences de faits qui en fourniront le moyen. On peut bien, en se plaçant à un point de vue quelconque, et même sans définir son point de vue, faire sur une question donnée toutes sortes d'hypothèses, mais ce n'est pas là, pour nous, de la métaphysique véritable. Pour qu'il y ait métaphysique, il ne suffit pas que les questions envisagées soient métaphysiques par leur nature ; il faut encore qu'elles soient traitées métaphysiquement ; et ce n'est pas le cas ici. Le psychologue qui lira ce livre pourra en tirer le plus grand profit, mais le métaphysicien qui se fierait aux promesses du titre en éprouvera quelque déception.

R. GUÉNON.

La Revue Philosophique, juillet-décembre 1919, p. 143-158.

Proceedings of the Aristotelian Society. New series, vol. XVIII, 1917-1918. Londres, Williams and Norgate, 1918 ; vol. in-8°, 655 p.

H. Wildon Carr — THE INTERACTION OF MIND AND BODY. — (*L'action réciproque de l'esprit et du corps*).

La grande difficulté, pour résoudre la question qui est abordée ici, provient de l'impossibilité de concevoir un enchainement causal entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiques ; c'est pour y échapper que certains se sont réfugiés dans des théories « parallélistes ». Cependant, l'action réciproque de l'esprit et du corps est, non pas une vue théorique, mais un fait qu'il s'agit d'expliquer. Les deux éléments en présence sont hétérogènes, mais néanmoins solidaires ; seulement, cette relation de solidarité doit être conçue comme différente à la fois de la causalité et du parallélisme. La causalité impliquerait une série unique dans laquelle devraient entrer à la fois les événements mentaux et corporels : le parallélisme, de son côté, impliquerait deux séries ; complètement indépendantes, bien que se correspondant point par point. La solidarité est la coopération de deux systèmes distincts, dont chacun est une organisation individuelle ayant sa nature propre ; il y a adaptation continuelle de l'esprit et du corps, mais de telle façon que c'est la totalité du système mental qui agit sur la totalité du système corporel ou inversement, et non une partie de l'un sur une partie de l'autre. Les principes des deux organisations sont antithétiques, parce que la vie est à la fois activité et durée : le corps est la réalisation concrète de l'activité, l'esprit celle de la durée ; l'opposition qu'ils représentent est, à un autre point de vue, celle de la nécessité et de la liberté. L'action réciproque de l'esprit et du corps n'est pas l'unification d'une diversité originelle : elle exprime, au contraire, une différenciation « dichotomique » inhérente et nécessaire au processus de réalisation de l'action vitale.

La théorie esquissée dans cette étude soulève assurément plus d'une difficulté ; elle suppose notamment une conception de la « structure mentale » et une définition de la vie qu'il est permis de trouver discutables. Cependant, telle qu'elle est, elle nous apparaît comme bien préférable au parallélisme, ne serait-ce qu'en ceci qu'elle envisage le composé humain comme composé, au lieu de le séparer en deux parties entre lesquelles il ne peut y avoir aucun rapport véritable, comme on en a pris la fâcheuse habitude depuis Descartes ; et c'est là, à notre avis, un immense avantage.

Karin Stephen — THOUGHT AND INTUITION. — (*Pensée et intuition*).

Si l'on examine nos moyens de connaissance, il faut établir une distinction entre l'expérience directe et la pensée qui nous fournit une connaissance

supplémentaire à propos de cette expérience. Cette pensée, faculté de concevoir et de raisonner, n'est, d'après M. Bergson, qu'un « pis-aller », imposé par les limitations de notre faculté de percevoir. En parlant ainsi, M. Bergson montre qu'il se préoccupe uniquement de l'« existence » et des moyens d'en accroître la connaissance : c'est là, pour lui, le problème que doit se proposer la philosophie, à l'exclusion de tout ce qui est pensée pure et science pure. Le travail de la pensée, qui s'efforce toujours de passer de l'expérience particulière à la loi générale, se ferait aux dépens de l'expérience elle-même, qu'il aurait pour effet de fragmenter et de déformer. L'expérience, au lieu de s'étendre, se limiterait en s'intellectualisant : nous n'y garderions que ce qui intéresse notre action sur les choses, et nous négligerions tout le reste ; et la même action limitative s'appliquerait à la mémoire aussi bien qu'à la perception présente. Ce que M. Bergson reproche à notre expérience « classifiée », ce n'est pas sa différence de contenu avec l'expérience primitive, car l'adjonction de la mémoire n'a pu que l'enrichir ; c'est sa différence de forme, sa division en choses distinctes, possédant en commun certaines qualités. La nouvelle méthode de la philosophie doit donc consister à revenir à la perception elle-même, et cela par l'intuition, qui n'est pas une faculté spéciale, mais bien l'acte mental qui combine le passé et le présent pour former l'expérience. C'est sur cette intuition que repose originairement, d'ailleurs, non seulement notre expérience, mais aussi toute notre connaissance à propos de celle-ci. Cette connaissance, avec le processus d'abstraction qu'elle implique, réagit ensuite sur notre expérience au point de ne plus nous laisser apercevoir la réalité qu'à travers des symboles, de sorte que nous imposons à l'expérience elle-même la forme qui n'appartient qu'aux symboles employés par la pensée. Ce que demande M. Bergson, c'est donc que l'expérience qui doit servir de point de départ à la philosophie soit aussi pleine et aussi immédiate que l'expérience peut l'être.

Il y a là un effort intéressant pour éclaircir et préciser le sens de l'intuition bergsonienne et la façon dont il faut envisager ses rapports avec la pensée ou l'intelligence. Seulement, avec une philosophie de la nature de celle dont il s'agit, n'y a-t-il pas toujours lieu de craindre que, plus on essaie de la préciser, plus on risque de la déformer en l'intellectualisant ?

F. C. Bartlett — THE DEVELOPMENT OF CRITICISM. — (*Le développement de la critique*).

Il y a lieu de distinguer, dans le développement psychologique de la critique, plusieurs degrés successifs, qui sont la simple appréciation, la critique conventionnelle et la critique rationnelle. L'influence du sentiment est prédominante au début, mais l'analyse et la réflexion permettent ensuite d'établir des lois générales et des principes directeurs qui conduisent à la critique rationnelle, affranchie de la détermination immédiate par le sentiment. Il faut encore envisager un autre type de critique, qu'on peut appeler intuitif, et dans lequel le jugement apparaît comme le résultat d'un certain caractère de l'objet qui échappe à l'analyse, ainsi que de la relation qui existe entre l'objet et la personne qui émet à son égard le jugement appréciatif.

G. E. Moore — THE CONCEPTION OF REALITY. — (*La conception de la réalité*).

C'est la discussion d'une contradiction, au moins apparente, relevée dans l'ouvrage de M. Bradley intitulé *Appearance and Reality,* où il est dit, d'une part, que le temps est une apparence, qu'il « n'a pas de réalité » ou « n'appartient pas à la réalité », et, d'autre part, que les apparences, comme telles, « sont des faits », qu'elles « sont » ou « existent ». Faut-il, pour résoudre cette contradiction, admettre une distinction entre « existence » et « réalité », et, dans ce cas, en quel sens devra-t-on entendre la « réalité » ? Si M. Bradley l'entend dans le sens habituel, il ne peut échapper à la contradiction : mais, s'il ne s'en est pas aperçu, cela tient sans doute à ce que, pour lui, le fait de penser à une chose suffit pour que cette chose existe, sans cependant qu'on puisse la déclarer réelle par là même. M. Moore n'est pas de cet avis, bien qu'il avoue ne pas se rendre compte clairement de ce que peut être la pensée d'une chose inexistante : d'un autre côté, il essaie de montrer que la réalité, au sens ordinaire, ne constitue pas une conception à proprement parler. Une discussion comme celle-là prouverait une fois de plus, s'il en était encore besoin, que les philosophes auraient le plus grand avantage à préciser avant tout la signification qu'ils entendent attribuer aux termes qu'ils emploient.

J. A. Smith — IS THERE A MATHEMATICS OF INTENSITY ? — (*Y a-t-il une mathématique de l'intensité ?*).

La question traitée dans cette étude relève de ce que Kant appelle « logique transcendantale » ; elle concerne donc les fondements des sciences. Kant a employé l'expression *mathesis intensorum* pour désigner un certain genre de connaissance synthétique *à priori* de la nature, ce qui suppose qu'il y a une connaissance mathématique, possible ou actuelle, des objets qui sont *intensa.* Il faut donc voir si la méthode mathématique est vraiment applicable à l'étude de l'intensité. Si l'on recherche un caractère intrinsèque permettant de distinguer les mathématiques de toute autre science, on trouve que leur méthode consiste essentiellement dans le dénombrement, auquel on peut à la rigueur ajouter la mesure. Or les quantités intensives ne sont ni des multitudes dénombrables ni des grandeurs mesurables, bien qu'elles présentent certaines analogies avec les unes et les autres. La conclusion semble donc devoir être que, pour de telles quantités, une connaissance mathématique ou exacte est impossible ; il y a des choses dont la nature n'admet qu'une connaissance « inexacte », sans d'ailleurs qu'une telle « inexactitude » doive être regardée comme un défaut.

Nous nous permettrons ici une objection : si l'intensité est vraiment une quantité, il est étrange que son étude échappe à la méthode mathématique ; et, en ce qui concerne les *intensa* d'ordre physique (densité, température, éclairement, etc.), leur nature quantitative ne saurait guère être mise en doute. Seulement, on peut parler aussi d'intensité en un sens tout différent, et c'est ce qu'on fait parfois en psychologie, pour les sensations par exemple ; ce sont de tels cas que M. Smith nous parait avoir eu surtout en vue, et son tort est de croire qu'on peut là encore parler de quantité. Pour nous aussi, il y a des choses auxquelles les mathématiques

ne sont pas applicables, mais ce sont celles qui ne rentrent pas dans la catégorie de la quantité.

F. W. Thomas — INDIEN IDEAS OF ACTION AND THEIR INTEREST FOR MODERN THINKING. — (*Les idées indiennes de l'action et leur intérêt pour la pensée moderne*).

Suivant la doctrine indienne du *karma* ou de l'action, l'état présent d'un être est déterminé comme résultat de ses actions antécédentes, et toute action produit un *samskâra*, impression ou disposition latente qui sera de même une condition d'un état ultérieur. Cet enchaînement causal est regardé comme une loi cosmique, et la conception en est étendue assez généralement jusqu'à la nature inanimée. M. Thomas veut montrer tout d'abord l'analogie de cette vue avec certaines théories modernes, plus spécialement biologiques, comme celle de Semon ; il va même jusqu'à assimiler la « mnème » de celui-ci au *karma,* et ses « engrammes » aux *samskâras*. Il examine ensuite les théories grammaticales et logiques de l'action chez les Indiens, en insistant sur les différentes significations des notions verbales, qui semblent pouvoir se classer en « existence », « accomplissement » et « changement » ; puis il cherche à préciser la conception de la catégorie de l'action, en comparant sur ce point la doctrine d'Aristote avec les précédentes. Discutant la question de savoir si toute action doit être considérée comme momentanée, il arrive à établir la classification suivante : 1° actions, momentanées ou totales, et répétitions de celles-ci ; 2° efforts et résistances, momentanés ou continus ; 3° changements, momentanés ou composés ; 4° évolution ou transformation continue. L'étude de l'action (y compris l'action mentale) au point de vue de la durée semble donner lieu à trois concepts : instantanéité, continuité et totalité ; cependant, la nature temporelle de l'action parait consister, non en ce qu'elle occupe une certaine durée, mais plutôt en ce qu'elle arrive à un certain moment. Quant à la conception de l'action en physique, le mouvement peut être une action, sinon de la chose même qui se meut, du moins de tout le système dans lequel cette chose est comprise ; mais l'auteur ne fait qu'indiquer ce dernier ordre de considérations.

Bien des points de ce travail donneraient lieu à une discussion intéressante, mais que nous ne pouvons songer à entreprendre ici. Nous nous bornerons donc à une remarque d'une portée tout à fait générale : c'est que M. Thomas ne s'est peut-être pas suffisamment gardé du danger de rapprocher les idées indiennes et les idées européennes modernes bien plus que ne le permet légitimement la nature des unes et des autres. La différence qui existe entre les modes de la pensée orientale et ceux de la pensée occidentale est, pour nous, si profonde et si irréductible qu'un même mot, celui de philosophie ou tout autre, ne peut servir à les désigner également. Des ressemblances comme celles que signale M. Thomas nous paraissent beaucoup plus superficielles qu'il ne le croit, parce que les points de vue représentés par les conceptions qu'il compare ne sont aucunement les mêmes de part et d'autre ; une doctrine métaphysique (d'ailleurs nullement morale ou

religieuse à notre sens) et une théorie biologique ne peuvent à aucun degré comporter la même signification.

C. F. d'Arcy — THE THEORY OF A LIMITED DEITY. — (*La théorie d'une Déité limitée*).

C'est un examen critique de certaines théories récentes, en particulier de celle de William James. Ceux qui ont émis de semblables conceptions l'ont fait, pour la plupart, parce qu'ils ont pensé que l'existence du mal était incompatible avec la doctrine d'un Dieu tout-puissant. Le Dr d'Arcy commence par exposer l'évolution historique des conceptions religieuses, qui auraient passé successivement par les phases animiste, polythéiste et monothéiste. Cette évolution se continue encore aujourd'hui ; mais doit-elle aller dans le sens d'une doctrine comme celle d'un Dieu limité ? L'auteur pense qu'une telle doctrine est beaucoup moins logique que le polythéisme, dont elle semble se rapprocher à certains égards : d'ailleurs, les arguments que James veut tirer de l'« expérience religieuse » et de l'étude de certains phénomènes psychiques ne prouvent réellement rien en sa faveur. Le développement historique a toujours été en élevant l'idée de Dieu, et non en la dégradant ; la conclusion sera donc pour une conception d'un Dieu qui soit à la fois personnel et « super-personnel ».

Il est certain que les préoccupations morales sont celles qui prédominent chez James et chez bien d'autres penseurs contemporains. Quand le Dr d'Arcy dit que nous attachons maintenant plus d'importance à la bonté de Dieu qu'à sa sagesse ou à sa puissance, il a peut-être le tort de trop généraliser ; mais il n'en est pas moins vrai que la tendance de certaines formes religieuses à dégénérer en « moralisme » est un fait, qu'il serait intéressant d'étudier comme tel. Seulement, la confusion du point de vue moral avec le point de vue métaphysique n'est pas l'unique source des conceptions d'une Déité limitée : chez Renouvier, par exemple, dont il n'est pas question dans cette étude, c'est tout autre chose ; les « finitistes » de ce type, ayant argumenté très justement contre le prétendu infini mathématique, croient avoir ruiné par là même l'idée de l'infini métaphysique, dont ils montrent ainsi qu'ils ignorent la véritable nature. Quoi qu'il en soit, il semble que, dans tous les cas, il y ait toujours une confusion à la base ; et, d'autre part, nous sommes d'accord avec le Dr d'Arcy lorsqu'il pense que le polythéisme devrait être l'aboutissement logique de semblables conceptions. Ajoutons que l'idée d'une Déité limitée est toujours celle d'un être particulier, et que l'existence de tels êtres n'est qu'une question de fait, sans aucun rapport avec les problèmes qui peuvent se poser au sujet des principes métaphysiques. Enfin, quant à la conclusion du Dr d'Arcy, le sens où il veut que les termes théologiques soient entendus n'est pas autre chose que ce que la philosophie scolastique appelle le « sens analogique », et la conception qu'il indique à la fin n'est qu'une esquisse partielle de ce qui a été développé complètement par certaines des plus anciennes doctrines de l'Orient : curieuse rencontre pour un partisan de l'évolution « progressive » des idées religieuses !

J. B. Baillie — ANTHROPOMORPHISM AND TRUTH. — (*Anthropomorphisme et vérité*).

Il y a deux façons opposées et inconciliables de concevoir la vérité : pour les uns, elle est indépendante de l'esprit et s'impose à lui ; pour les autres, elle lui est au contraire subordonnée et n'est qu'un instrument pour la réalisation de ses intérêts pratiques. Les uns et les autres semblent oublier, d'une part, que l'esprit individuel n'est jamais complètement développé, et, d'autre part, que la réalité de l'individualité indivisible réside à la fois derrière les processus de l'action pratique et ceux de l'activité intellectuelle. Toutes les fonctions de l'esprit individuel, intellectuelles ou autres, doivent être regardées comme des moyens d'accomplissement de son propre type d'existence, chaque fonction n'étant d'ailleurs qu'une certaine activité spécialisée de l'esprit tout entier. La vie humaine, en particulier, est un arrangement conscient du monde suivant un point de vue spécifiquement humain, et c'est là ce que l'auteur entend par « anthropomorphisme ». Cette conception n'est développée ici qu'en ce qui concerne la connaissance scientifique ; mais ce n'est peut-être pas sur ce terrain, quoi qu'en pense M. Baillie, qu'un « relativisme » de ce genre rencontre les plus graves difficultés.

J. W. Scott — REALISM AND POLITICS. — (*Réalisme et politique*).

Le réalisme, au sens où il est entendu ici, s'oppose à l'idéalisme, non pas en regardant les choses comme « non-mentales », mais en les regardant comme « non-construites », c'est-à-dire en consacrant tous ses efforts à maintenir le « donné » intact. Ceci étant, l'auteur se propose de montrer qu'il y a du réalisme dans la doctrine de M. Bergson, que celle-ci se rapproche par ce côté de celle de M. Russell, et que ce réalisme est pour toutes deux le point de contact avec les conceptions qui sont à la base de certains mouvements sociaux, tels que le nouveau socialisme ou le syndicalisme révolutionnaire.

F. C. S. Schiller — OMNIPOTENCE. — *(La toute-puissance*).

C'est une discussion de l'étude du D[r] d'Arcy, dont nous avons rendu compte plus haut. L'auteur s'attache d'abord à analyser le problème de « Dieu », c'est-à-dire à distinguer les différentes questions qu'il implique, puis à montrer que les arguments du D[r] d'Arcy contre la conception d'un Dieu limité ne sont pas concluants, et enfin il essaie d'établir que l'idée d'un Dieu tout-puissant a moins de « valeur » spirituelle et religieuse que celle d'un Dieu fini. Dans cette dernière partie, le point de vue « pragmatiste » de M. Schiller apparait nettement ; il veut aussi y montrer que la notion de la toute-puissance divine a pour origine psychologique le besoin de sécurité qui, dans un autre domaine, donne également naissance à la notion de la « validité » logique.

Il nous semble qu'il y a en tout ceci bien des confusions : ainsi, la conception de « Dieu » est présentée comme une réponse, parmi d'autres également possibles, à une certaine série de questions : mais cela ne suppose-t-il pas qu'il s'agit d'une

conception unique et déterminée ? Une des questions auxquelles elle doit répondre est celle dont les diverses solutions sont représentées par le monisme, le dualisme et le pluralisme : et, pour M. Schiller, cette question concerne la réalité envisagée sous un aspect « quantitatif », comme si la notion de l'unité arithmétique et celle de ce qui est appelé analogiquement l'unité métaphysique n'étaient qu'une seule et même notion. D'autre part, les préoccupations d'ordre moral tiennent ici une place considérable : il faut, par exemple, que la distinction du bien et du mal existe pour Dieu comme pour l'homme. Des discussions comme celle-là naissent surtout de questions mal posées, et du mélange de plusieurs points de vue radicalement différents ; la position classique du problème de l'« existence de Dieu », les termes mêmes de ce problème, impliquent des confusions multiples, au milieu desquelles on se débattra vainement tant qu'on ne commencera pas par déterminer comme ils doivent l'être les rapports de la métaphysique avec la théologie, et ceux de l'une et de l'autre avec la science.

Arthur Robinson — BEHAVIOUR AS A PSYCHOLOGICAL CONCEPT. — (*L'attitude comme concept psychologique*).

Nous n'essayons de rendre « behaviour » par « attitude » que faute de trouver un meilleur terme en français : c'est la façon dont un être vivant se comporte et réagit à l'égard du milieu ; c'est, en somme, une forme plus compliquée de l'action réflexe. On a essayé de transporter cette conception du domaine de la biologie à celui de la psychologie, d'où ce qu'on appelle « behaviourism », qui présente d'ailleurs plusieurs formes et plusieurs degrés : pour certains, la notion dont il s'agit n'est en psychologie qu'un point de départ ; pour d'autres, elle en constitue tout l'objet et doit se substituer complètement à la notion même de la conscience. M. Robinson fait la critique de ces théories, et montre qu'elles confondent purement et simplement la psychologie avec la physiologie, en éliminant ce qui en constitue les éléments véritablement caractéristiques : la psychologie ne peut être que l'étude de l'organisme conscient en tant que conscient.

H. J. W. Hetherington — THE CONCEPTION OF A UNITARY SOCIAL ORDER. — (*La conception d'un ordre social unitaire*).

Le trait le plus caractéristique de la récente philosophie sociale est la critique de l'autorité de l'État, et le désir de substituer, au contrôle unitaire de la vie sociale par l'État, un contrôle des différents intérêts par les institutions qui leur correspondent respectivement. L'État est conçu comme hostile à la liberté des individus et à celle de tous les autres groupements sociaux, et cela de deux façons : les uns lui reprochent son caractère rigide et mécanique ; les autres, son intrusion dans des domaines qui ne relèveraient pas de sa compétence naturelle. Pour ces derniers, l'État n'est qu'une institution particulière parmi d'autres institutions « fonctionnelles », dont chacune doit être également souveraine dans son propre domaine. L'auteur cherche à montrer que toutes ces critiques, en opposition avec les théories traditionnelles, tendent à éliminer la conception de l'« obligation », essentielle à toute explication rationnelle de l'organisation sociale.

E. E. Constance Jones — PRACTICAL DUALISM. — (*Le dualisme pratique*).

C'est un exposé de la façon dont Sidgwick, dans ses *Methods of Ethics,* envisage ce qu'il appelle le « dualisme de la raison pratique » : il entend par là que la conduite humaine relève de deux principes également essentiels, qui sont la « bienveillance rationnelle » et l'« amour de soi rationnel ». Ces deux principes, qui représentent respectivement l'altruisme et l'égoïsme, peuvent sembler contradictoires entre eux ; mais Miss Jones essaie de montrer que, en réalité, le premier implique ou inclut le second.

Une simple remarque : « accepter la moralité du sens commun, mais en cherchant à lui donner une base philosophique », c'est bien là un caractère de presque toutes les théories morales ; mais n'est-ce pas en même temps une preuve que ces théories sont artificielles au fond, et que chaque philosophe ne cherche qu'à justifier, selon ses propres idées, une pratique dont l'existence est parfaitement indépendante de toute construction de ce genre ?

G. Dawes Hicks — THE « MODES » OF SPINOZA AND THE « MONADE » OF LEIBNIZ. — (*Les « modes » de Spinoza et les « monades » de Leibnitz*).

On insiste souvent sur l'opposition de la philosophie de Spinoza, avec sa Substance universelle unique, et de celle de Leibnitz, qui regarde comme fondamentale la multiplicité absolue des substances individuelles. Cependant, l'auteur de cette étude s'est proposé de montrer que la contradiction des deux doctrines est plus apparente que réelle, et qu'il y a bien des rapprochements à faire entre elles, à la fois quant aux résultats qu'elles atteignent et quant aux difficultés qu'elles soulèvent. Son examen comparatif porte successivement sur la question des rapports de l'essence et de l'existence, sur la conception de l'activité comme principe de l'individualité, sur la distinction des degrés de développement des êtres individuels, et enfin sur la relation des individus finis avec Dieu. Les interprétations proposées sont fort intéressantes, encore que certaines soient peut-être contestables; nous regrettons que les limites de ce compte rendu ne nous permettent pas d'en discuter au moins quelques-unes. L'auteur, dans sa conclusion, l'ait ressortir l'intérêt actuel, et non pas simplement historique, des questions qu'il a envisagées au cours de son exposé.

Albert A. Cork — THE ONTOLOGICAL ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD. — (*L'argument ontologique pour l'existence de Dieu*).

L'argument ontologique, tel qu'il a été formulé par saint Anselme, est représenté à tort comme impliquant l'addition de l'existence comme un prédicat, alors qu'il est une démonstration de l'invalidité de sa soustraction. La plupart des critiques qui en ont été faites portent en réalité sur la définition de Dieu ; et il ne faut pas perdre de vue que l'argument concerne exclusivement *id quo nihil majus cogitari potest.* M. Cock montre en particulier que la critique faite par Kant est illégitime, parce que la position même de Kant, limitant la connaissance humaine « au donné, subsumé par nous sous les formes de l'espace et du temps » lui interdit

le seul terrain sur lequel peut être valablement discuté l'argument ontologique : il ne peut y avoir rien de commun entre la théorie kantienne de la connaissance et la définition de Dieu qui est en question.

Si nous sommes assez de l'avis de M. Cock sur ce point, nous le sommes moins lorsqu'il dit que ce qui fait paraître l'argument peu satisfaisant, c'est son caractère purement intellectuel. Nous pensons au contraire qu'il doit être tel pour pouvoir prétendre à une portée métaphysique véritable, mais que son plus grand défaut (sans parler de l'équivoque du mot « existence »,) consiste en ce qu'il est une transposition fautive d'une vérité métaphysique en termes théologiques : partisans et adversaires de l'argument nous font presque toujours l'effet de discuter sur la possibilité d'appliquer à « un être » ce qui n'est vrai que de « l'Être ».

W. R. Matthews — THE MORAL ARGUMENT FOR THEISM. — (*L'argument moral en faveur du théisme*).

L'ensemble de faits qu'on réunit sous le nom de « moralité » peut être étudié à trois points de vue différents : historique, psychologique, et proprement éthique. L'auteur, envisageant ces trois points de vue l'un après l'autre, se propose de montrer, pour chacun d'eux, les avantages que présente le théisme sur toute autre théorie. Cette recherche est poursuivie avec un parti-pris évident de justifier « l'autorité de la loi morale » et « l'objectivité de l'idéal moral ». Nous avouons ne pas voir très nettement en quoi le fait de fournir une telle justification constitue une preuve, même accessoire, de la vérité d'une doctrine. Il y a là quelque chose qui nous rappelle l'attitude de Kant à l'égard de ses « postulats », prenant pour un argument ce qui n'est qu'un vœu sentimental. Si le théisme (sur la définition duquel il faudrait d'ailleurs s'entendre) est d'ordre métaphysique, il doit être établi indépendamment de toute considération morale ; s'il se trouve ensuite qu'il justifie la morale, tant mieux pour celle-ci, mais la métaphysique n'y est nullement intéressée.

À un autre point de vue, est-il bien exact de dire, comme le fait M. Matthews, que le sentiment de l'obligation est la caractéristique fondamentale de la conscience morale ? Certaines morales antiques, et notamment celle des stoïciens, ne semblent guère l'avoir connu, et pourtant il est assez difficile de contester que ce soient là des morales au sens le plus rigoureux de ce mot.

S. Alexander — SPACE-TIME. — (*L'espace-temps*).

C'est un extrait d'un travail plus étendu, dans lequel l'auteur se propose d'examiner la relation qui existe entre l'espace et le temps, considérés comme réalités empiriques. L'espace et le temps, pour lui, dépendent l'un de l'autre et s'impliquent mutuellement, de telle façon qu'ils ne constituent à proprement parler qu'une réalité unique, l'« espace-temps ». C'est le temps qui rend l'espace continu en assurant sa divisibilité ; et, de même, c'est aussi l'espace qui rend le temps continu en assurant la connexion de ses parties. L'« espace-temps » est un système de « points-instants », c'est-à-dire de lignes de mouvement reliant les points ou les

instants entre eux. Le temps est successif, irréversible et transitif, et ces trois caractères correspondent aux trois dimensions de l'espace ; l'habitude de représenter le temps spatialement exprime le caractère intrinsèque du temps lui-même. M. Alexander indique, à titre de conséquence, une hypothèse d'après laquelle les choses qui existent dans l'espace et dans le temps ne seraient que des complexes d'« espace-temps », c'est-à-dire de mouvement, et la relation du temps à l'espace serait analogue à celle de l'esprit au corps. C'est là une théorie extrêmement ingénieuse, mais nous ne pouvons en dire plus, car nous ne voudrions pas nous risquer à porter un jugement sur un aperçu vraiment trop sommaire et trop incomplet.

J. S. Haldane, D'Arcy W. Thompson, P. Chalmers Mitchell et L. T. Hobhouse — ARE PHYSICAL, BIOLOGICAL AND PSYCHOLOGICAL CATEGORIES IRREDUCIBLE ? — (*Les catégories physiques, biologiques et psychologiques sont-elles irréductibles ?*).

Le sujet de cette discussion est la question de savoir si les « catégories » ou conceptions générales employées d'ordinaire pour interpréter les phénomènes physiques, biologiques et psychologiques sont essentiellement différentes et inconciliables entre elles. M. Haldane soutient leur irréductibilité, et, par conséquent, l'insuffisance d'une explication mécaniste pour les phénomènes vitaux : il s'attache à montrer que l'idée d'un mécanisme maintenant constamment et reproduisant sa propre structure est contradictoire. D'ailleurs, même pour les phénomènes physiques, l'hypothèse mécaniste n'est pas vraiment explicative ; en nous en servant, nous employons des conceptions simplifiées, schématisées en quelque sorte, commodes par là même, et légitimes dans certaines limites. Quand nous tentons d'appliquer ces conceptions aux phénomènes biologiques et psychologiques, l'erreur apparait : il faut donc recourir à d'autres conceptions, susceptibles de s'appliquer à une autre grande classe de phénomènes. De même, les conceptions biologiques, qui sont encore relativement simplifiées, ne peuvent, sans erreur grossière, être appliquées aux phénomènes psychologiques. En un mot, il s'agit d'interprétations plus ou moins partielles et incomplètes, dont l'insuffisance se révèle successivement à l'égard de tel ou tel genre de phénomènes.

Laissant de côté la question des phénomènes psychologiques, M . Thompson défend le mécanisme, sinon comme explication totale de la vie, du moins comme explication du détail des phénomènes biologiques. Il reprend, pour les discuter, les arguments et les exemples de M. Haldane, à qui il reproche en outre de n'avoir pas indiqué nettement en quoi consistent les conceptions proprement biologiques. Après avoir développé les raisons de sa confiance dans le mécanisme, même là où il peut paraitre actuellement insuffisant, il précise que le sens où il l'entend n'implique nullement le matérialisme, et n'exclut même pas un certain point de vue téléologique ; mécanisme et finalisme sont deux voies différentes, mais qui peuvent arriver à se rejoindre au sommet.

M. Mitchell croit à l'insuffisance du mécanisme, mais il n'en tire pas les mêmes conclusions que M. Haldane. Pour lui, les catégories de la physique et de la biologie, en devenant de moins en moins mécaniques, se rapprochent de celles de la psychologie ; la tendance de la science est vers une synthèse des catégories, et l'observation, plus peut-être que la pensée, permet d'admettre la possibilité de cette synthèse, où la matière, la vie et l'esprit seraient regardés comme différents aspects d'une même réalité.

M. Hobhouse s'attache d'abord à définir trois types d'activité, mécanique, organique et téléologique, puis à montrer que le second peut se réduire à un cas particulier du premier ou du troisième, tandis que ceux-ci restent des catégories foncièrement irréductibles. Or, si une partie de l'activité des organismes vivants est mécanique, une autre partie semble bien présenter un caractère téléologique ; et ceci s'explique si l'on envisage l'être vivant comme « un tout psycho-physique », corps et âme n'étant pas des entités séparées, mais seulement des aspects distincts et peut-être incomplets d'un être réel unique.

B. Bosanquet, A. S. Pringle-Pattison, G. F. Stout et Lord Haldane — DO FINITE INDIVIDUALS POSSESS A SUBSTANTIVE OR AN ADJECTIVAL MODE OF BEING ? — (*Les individus finis possèdent-ils un mode d'être substantif ou adjectif ?*).

La question discutée est en somme celle-ci peut-on regarder les êtres individuels comme des substances, et en quel sens doit-on l'entendre ? Si on définit la substance suivant la conception aristotélicienne, c'est-à-dire comme un sujet qui ne peut pas être prédicat, M. Bosanquet pense que c'est là un caractère qui est attribué aux « choses » comme telles, et qui ne convient pas à la nature des individus finis spirituels. Pour lui, les individus ne sont pas envisagés tels qu'ils sont s'ils sont pris distinctement et à part du tout dont ils font partie, ce qui est le cas lorsqu'on les considère comme des sujets irréductibles ; si on les prend dans leur réalité totale, ils sont plutôt des caractères prédicables de l'univers. Il nous semble, disons-le en passant, que M. Bosanquet confond parfois une idée « abstraite », c'est-à-dire l'idée d'une qualité isolée de son sujet, et une idée « extraite », c'est-à-dire l'idée d'une partie séparée du tout ou de l'ensemble auquel elle appartient ; il faudrait d'ailleurs savoir d'une façon précise comment il conçoit ce qu'il appelle « l'univers », lorsqu'il dit que la relation des individus à l'univers est une relation de subordination et non de coordination. Quoi qu'il en soit, il entend la vraie substantialité des individus spirituels d'une tout autre façon, comme « intentionnelle », et comme consistant dans leur prétention à l'unité et à la liberté, qui ne sont d'ailleurs jamais complètement réalisées. On pourrait dire alors que les individus deviennent d'autant plus « substantifs » et libres qu'ils se reconnaissent plus « adjectifs », c'est-à-dire plus dépendants de tout l'ensemble dont ils font partie ; et c'est seulement en se dépassant et en sortant d'eux-mêmes en quelque façon qu'ils tendent à réaliser leur substantialité et la plénitude de leur existence.

La confusion que nous croyons trouver chez M. Bosanquet et que nous signalions tout à l'heure, M. Pringle-Pattison semble l'avoir aperçue également,

quand il lui reproche de transformer illégitimement la relation entre tout et partie en une relation entre substance et accident, et d'arriver par là à une conception de la « Réalité » qui rappelle la Substance de Spinoza. M. Pringle-Pattison pense que le but vers lequel tout tend est la réalisation de plus en plus complète de l'individualisation, tandis que M. Bosanquet parait prendre une position inverse ; peut-être y a-t-il une part de vérité chez tous deux, et chacun ne voit-il qu'un côté de la question, qui, envisagée métaphysiquement, est celle des rapports de l'individuel et de l'universel ; mais ici la discussion nous fait l'effet de s'égarer quelque peu sur le terrain moral et religieux. Du reste, l'intervention de certaines considérations d'ordre moral, et même social, est probablement nécessaire pour comprendre comment M. Bosanquet est amené à sa conception de la substantialité, si différente de la conception traditionnelle dont la base est purement logique.

C'est au point de vue logique que se place avant tout M. Stout pour examiner la thèse de M. Bosanquet : sa théorie de la prédication, dit-il, suppose essentiellement que la partie est un attribut du tout, et que tout attribut de la partie comme telle est aussi un attribut du tout comme tel. En réalité, ce qui est un attribut du tout, c'est qu'il contient une certaine partie : la relation du tout à la partie est elle-même un adjectif, et est par suite irréductiblement distincte de sa propre relation à son substantif. Si donc il n'est pas possible d'admettre la théorie générale de la prédication, on devra rejeter par là même son application à la conception des êtres individuels. M. Stout soutient d'ailleurs que les individus finis ont une valeur propre, non seulement en tant qu'individus, mais encore en tant que finis, en ce sens qu'ils présentent des caractéristiques positives qui présupposent leur limitation.

Lord Haldane cherche à expliquer les positions respectives de M. Bosanquet (auquel il associe M. Bradley) et de M. Pringle-Pattison en les rattachant à l'ensemble de leurs conceptions générales. Toutes deux lui paraissent procéder également d'un « idéalisme objectif » du type hégélien, mais avec des tendances différentes ; et il leur trouve un défaut commun dans l'emploi qui y est fait, d'une façon plus ou moins déguisée, de la notion de substance. Pour lui, aucun des deux termes substantif et adjectif n'exprime d'une façon adéquate le mode d'être des individus finis, parce que ces termes évoquent la relation d'une chose et de ses propriétés, tandis que nous sommes ici à un degré plus élevé de la réalité. Il insiste avec raison sur le danger des métaphores et des images empruntées à notre expérience du monde extérieur ; à ce propos, il exprime même le vœu de voir les métaphysiciens employer une terminologie aussi rigoureuse que celle des mathématiciens. Nous sommes tout à fait de cet avis, mais il nous semble en même temps que ce vœu serait facilement réalisable si l'on arrivait simplement à comprendre que les questions métaphysiques doivent être traitées métaphysiquement.

L. Susan Stebbing — THE PHILOSOPHICAL IMPORTANCE OF THE VERB « TO BE ». — (*L'importance philosophique du verbe « être »*).

Il s'agit de préciser la signification du verbe « être », ou plutôt les différentes significations qu'il peut avoir dans les propositions, et, pour cela, de marquer une distinction entre « être », « existence » et « réalité ». L'être, suivant M. Russell, se distingue en « existant » et « subsistant » : l'« existant » peut être réel ou irréel, ce dernier étant seulement un objet pour la pensée et ne faisant pas partie d'un système causal ; le « subsistant », forme logique de l'être, peut être contradictoire ou non-contradictoire. Il résulterait de cette division que l'« existant » n'est pas nécessairement en conformité avec les principes logiques, bien qu'il ne soit connaissable qu'à cette condition ; une telle conclusion est assurément assez discutable. Une autre question intéressante est celle qui concerne les propositions « existentielles » : l'auteur soutient qu'elles ne diffèrent en rien des autres propositions quant à leur forme, et que celle-ci ne peut aucunement nous renseigner sur la nature ou le mode d'être du sujet.

Dorothy Wrinch — ON THE SUMMATION OF PLEASURES. — (*Sur la sommation des plaisirs*).

La valeur d'un ensemble de plusieurs plaisirs ne peut pas être regardée comme égale à la somme des valeurs de ces divers plaisirs pris à part ; il faut ajouter à cette somme l'influence, positive ou négative, de chacun de ces plaisirs sur les autres. Ceci, d'après l'auteur, ne suppose pas que le plaisir est quantitatif, mais seulement que les plaisirs peuvent être rangés dans un ordre impliquant entre eux une série d'inégalités. Il est vrai qu'on échappe ainsi aux difficultés que soulèverait une définition de l'égalité de deux plaisirs, mais on peut se demander si une addition qui porte sur une autre chose que sur des quantités est susceptible d'une signification bien définie. D'ailleurs, une théorie de ce genre ne rappelle-t-elle pas un peu trop la fameuse « arithmétique des plaisirs » de Bentham, avec tout ce qu'elle avait d'arbitraire et d'inconsistant ?

Arthur Lynch — ASSOCIATION. — (*L'association*).

Si l'on considère l'association des éléments de tout ordre qui constituent un être et les réactions de ces éléments les uns sur les autres. On peut énoncer le principe suivant : étant donné un système, tel qu'un être humain par exemple, composé de certains éléments physiques et mentaux, et étant donné aussi le pouvoir d'interpréter les réactions des forces physiques et mentales à l'intérieur du système, on pourra déterminer les mouvements de ce système dans un milieu donné. Cette possibilité est évidemment théorique, mais elle est néanmoins susceptible d'ouvrir une voie intéressante pour certaines recherches psychologiques : ainsi, la considération du « facteur personnel » dans une activité d'un ordre quelconque permet d'envisager la solution de problèmes tels que la détermination du caractère et du tempérament d'un auteur d'après un examen méthodique de ses œuvres.

A. E. Taylor — THE PHILOSOPHY OF PROCLUS. — (*La philosophie de Proclus*).

Il a été fait depuis peu un effort sérieux pour étudier et comprendre la philosophie néo-platonicienne ; mais il est regrettable que l'on n'ait pas accordé à Proclus toute l'attention qu'il mérite. M. Taylor donne ici un exposé de l'ensemble de la doctrine de ce philosophe d'après sa Στοιχείωσις θεολογιχύ, qui peut être regardée comme une sorte de manuel élémentaire du néo-platonisme ; les idées de Proclus sont d'ailleurs très voisines de celles de Plotin, sauf sur quelques points. Dans cet exposé, M. Taylor insiste particulièrement sur la conception de la causalité comme relation « transitive » et « asymétrique » : l'effet « participe » de la cause, et il lui est toujours inférieur, il n'en reflète la nature qu'imparfaitement. À ce propos, il montre les rapports que présente la scolastique avec le néo-platonisme ; et il fait voir aussi, avec beaucoup de raison, que ce dernier est allé bien plus loin que certaines philosophies modernes auxquelles on a parfois voulu le comparer, notamment celles de Spinoza et de Hegel. L'Un absolu et transcendant est un principe beaucoup plus primordial que la Substance spinoziste ; d'autre part, comme il est au-delà de l'Esprit (νοῦς), ce n'est pas là un « idéalisme », et c'est d'ailleurs ce qui permet à cette doctrine d'éviter le dualisme. Nous ne ferons à M. Taylor qu'un léger reproche : c'est d'avoir peut-être un peu trop systématisé et « rationalisé » le néo-platonisme, dont le point de vue nous parait encore plus éloigné qu'il ne le croit de celui des modernes. Pour nous, il y a là quelque chose de plus purement métaphysique, malgré l'identification de l'Un avec l'idée platonicienne du Bien, qui nous fait l'effet d'être comme une introduction après coup d'une conception spécifiquement grecque dans une doctrine dont une grande partie est d'inspiration orientale. C'est en ce sens, croyons-nous, qu'il faudrait chercher si l'on veut arriver à comprendre vraiment les Alexandrins, car il y a certainement chez eux quelque chose d'étranger et même, à plus d'un égard, d'opposé à la mentalité grecque, dont Platon est peut-être le représentant le plus complet. Cette double origine des idées néo-platoniciennes n'est pas sans entraîner quelque incohérence ; l'aristotélisme se fût beaucoup mieux prêté que le platonisme à une adaptation de ce genre.

R. GUÉNON.

La Revue Philosophique, janvier-décembre 1920, p. 142-144.

Ettore Galli — *Nel regno del conoscere e del ragionare* (Dans le domaine de la connaissance et du raisonnement). — 1 vol. in-8°, 300 p., Fratelli Bocca, Turin, 1919.

Alle radici della morale (Aux racines de la morale). — 1 vol. in-8°, 415 p., Società Editrice « Unitas », Milan, 1919.

Dans le premier de ces deux ouvrages, l'auteur tente de rapprocher le point de vue logique du point de vue psychologique, nous devrions même dire de le réduire à celui-ci, en montrant que le processus du raisonnement ne fait que reproduire et continuer le processus formatif ou génétique de la connaissance. Il insiste, trop exclusivement peut-être, sur l'action « synthétisante » de la pensée : un « schéma général » se formerait par la superposition de sensations successives, produisant le renforcement de leurs éléments communs, et non par l'élimination de leurs différences ; quand un tel schéma est constitué, le jugement consiste à y faire rentrer un fait nouveau. L'induction serait le mode fondamental du raisonnement, parce qu'elle procède dans le sens qui est celui de l'acquisition de la connaissance, en rapportant les cas particuliers à un schéma général ; la déduction, au contraire, devrait se fonder sur une induction préalable, qu'elle ne ferait que reproduire en sens inversé. La logique, telle qu'on la conçoit d'ordinaire, aurait donc le tort d'envisager sous un point de vue statique des faits qu'on ne peut expliquer qu'en les considérant dynamiquement, dans leur développement psychologique, parce que, la pensée étant une, les lois logiques ne sont au fond que des lois psychologiques.

Cette réduction est-elle vraiment justifiée ? Sans doute, les opérations logiques sont, en un sens, des faits psychologiques, et peuvent être étudiées sous cet aspect ; mais ce n'est point ce que se propose la logique, qui, à vrai dire, ne les envisage même aucunement en tant que « faits ». La distinction et même la séparation des deux points de vue logique et psychologique| aura donc toujours sa raison d'être, car deux sciences peuvent être réellement distinctes tout en étudiant les mêmes choses, par cela seul qu'elles les étudient sous des points de vue différents. Ainsi, vouloir absorber la logique dans la psychologie reviendrait pour nous à la supprimer ; mais il est possible, après tout, que le point de vue même de la logique apparaisse comme inexistant ou illégitime aux yeux de certains, et surtout de ceux qui, comme c'est ici le cas, veulent faire dériver toute connaissance de la seule sensation et se refusent à y admettre aucun principe d'un autre ordre, aussi bien qu'à distinguer l'idée de l'image. Mais n'est-il pas un peu étrange, alors qu'on veut mettre en discussion les fondements mêmes de la certitude logique, qu'on tienne d'autre part pour indiscutables certaines théories « évolutionnistes », qui ne sont pourtant que de simples hypothèses ?

La même tendance à tout ramener à la psychologie s'affirme également dans le second ouvrage, cette fois à l'égard de la morale ; mais elle est ici, selon nous, beaucoup plus justifiée que dans le cas précédent, car la morale, n'ayant qu'une portée toute pratique, ne serait rien si elle ne prenait sa base dans la psychologie. La thèse de l'auteur peut se résumer brièvement en ceci : la morale est une expression de la tendance qui pousse l'homme, comme tout être vivant, à rechercher spontanément les conditions d'existence les plus favorables ; le sentiment fait trouver bon ce qui est utile ou avantageux à la vie, ce qui produit le « bien-être » sous toutes ses formes, et de là est dérivée, par abstraction, la notion du bien moral. Les tendances que la morale a pour but de satisfaire sont donc, au fond, des forces biologiques qui ont revêtu chez l'homme un caractère psychique ; si l'on fait intervenir en outre les conditions de la vie sociale, envisagée essentiellement comme une collaboration, on pourra s'expliquer l'origine de notions comme celles de droit et de devoir. Si la morale suppose que la vie a une valeur par elle-même, c'est parce qu'il est de la nature de la vie de tendre toujours à se conserver et à s'améliorer ; et c'est cet attachement à la vie, fait purement sentimental tout d'abord, qui conduit ensuite à postuler le bien comme une exigence de la raison.

Nous sommes tout à fait d'accord avec l'auteur lorsqu'il ne veut voir dans les notions morales qu'une transformation d'éléments sentimentaux, et encore ces éléments ne sont-ils peut-être jamais aussi complètement rationalisés qu'il le pense : ainsi, la conception du « devoir pour le devoir » peut-elle être regardée comme ayant un caractère absolument logique ? Seulement, les facteurs qui concourent à l'élaboration de ces notions sont extrêmement complexes, et nous ne croyons pas qu'il soit possible d'en rendre compte entièrement par ce que nous pourrions appeler un « utilitarisme biologique » : on arrive ainsi, sans doute, à quelque chose qu'on peut appeler « bien » si l'on veut, mais qui n'est pas précisément le bien moral. Ce qui n'est pas vraiment expliqué par cette théorie, ce sont les caractères particuliers qui constituent proprement le point de vue moral ; pour nous, non seulement ce point de vue ne se comprend aucunement en dehors de la vie sociale, mais il suppose en outre des conditions psychologiques beaucoup plus spéciales qu'on ne le pense d'ordinaire. D'ailleurs, il ne faudrait pas exagérer l'importance du sentiment et de ce qui en dérive jusqu'à en faire tout l'essentiel de la nature humaine ; il est vrai que l'intelligence doit se réduire à bien peu de chose pour qui veut la faire sortir tout entière de la sensation.

R. GUÉNON.

La Revue Philosophique, janvier-décembre 1920, p. 301-305.

T.-L. Penido — *La méthode intuitive de M. Bergson. Essai critique*. — 1 vol. in-8°, 226 p. F. Alcan, Paris, 1918.

Cet ouvrage comprend, en premier lieu, un exposé de l'intuitionnisme bergsonien ; et l'auteur doit être félicité d'avoir su mener à bien cette partie de sa tâche, car il est fort difficile de donner une idée claire et précise de ce qu'il caractérise très justement comme « une doctrine fuyante à l'extrême, estompant sans cesse ses thèses et atténuant ses affirmations, se donnant comme constituée simplement par une série de probabilités croissantes, c'est-à-dire comme capable d'améliorations et de progrès indéfinis ». Il y a même ceci de remarquable, que M. Bergson, tout en affichant un certain mépris théorique de l'analyse, est aussi loin que possible de s'en dégager en fait, et que sa philosophie, qui insiste tant sur la simplicité irréductible de l'acte intuitif, se développe en aperçus d'une prodigieuse complexité. Mais nous n'insisterons pas ici sur l'exposition de la doctrine, et nous signalerons de préférence les principaux points de la critique qu'en fait ensuite M. Penido, et qui constitue la seconde partie de son livre : critique assez sévère parfois, tout en s'efforçant de rester sympathique, surtout au sens de cette « sympathie divinatrice » qui permet, d'après M. Bergson lui-même, de pénétrer « dans la mesure du possible », en s'y « insérant », la pensée du philosophe.

D'abord, qu'est-ce au juste que l'intuition bergsonienne ? On ne peut sans doute « exiger une définition de ce qui, par hypothèse, est indéfinissable », mais on peut s'étonner d'en rencontrer des descriptions tout à fait diverses ; et il est fort contestable que M. Bergson soit parvenu, comme l'affirme un de ses disciples, à « donner à la notion d'intuition un contenu rigoureusement déterminé ». Après s'être appliqué à distinguer différentes intuitions, M. Penido constate que chacune d'elles prise à part « semble coïncider parfaitement avec l'intuition bergsonienne », qui « est, par nature, vague, diffuse, éparpillée » ; et, si l'on veut aller plus au fond, on s'aperçoit que la méthode « nouvelle » se ramène surtout à l'intuition « infra-rationnelle », qu'elle est tout simplement « un phénomène d'imagination créatrice ou dynamique », très voisin de l'invention artistique. S'il en est ainsi, M. Bergson ne se distingue guère des autres philosophes qu'en ce qu'il « s'abandonne entièrement à son imagination », au lieu de la contrôler par la raison.

Ensuite, la « philosophie nouvelle » paraît extrêmement préoccupée d'échapper au relativisme ; il faut donc examiner si elle rend possible le « passage à l'objectif ». Or, non seulement la valeur attribuée à la « perception pure » est fort arbitraire, mais encore l'aboutissement logique de la doctrine est « une sorte de monisme psychologique », où « l'intuition n'est plus connaissance, elle est création ». On risque donc d'arriver ainsi au « solipsisme », et alors « le moi en s'atteignant lui-même atteindrait aussi le réel total, mais ce serait au prix du phénoménisme le plus radical » ; telle n'est peut-être pas l'intention de M. Bergson,

mais il « trouvera quelque jour un Schelling pour pousser son système jusqu'aux limites extrêmes qu'il comporte ».

Une autre objection porte sur la façon dont sont envisagés les rapports de l'intuition et de l'intelligence : la méthode proposée semblait devoir naturellement exclure l'intelligence de la philosophie, après l'avoir « vidée de tout contenu spéculatif, par un pragmatisme radical s'il en fut jamais » ; mais l'attitude de M. Bergson a été « plus imprévisible, donc plus intuitive », et « il n'a exaspéré l'opposition entre deux modes de connaissance que pour mieux les unir ensuite ». En effet, non seulement « la philosophie prolonge et complète la science », mais, « sans le concours de l'intelligence, l'intuition est impossible, car M. Bergson insiste beaucoup sur l'absolue insuffisance d'une métaphysique dépourvue de bases scientifiques », encore qu'on ne puisse savoir au juste comment se réalise pour lui « le passage du discursif à l'intuitif » ; il va même « jusqu'à faire dépendre la valeur de l'intuition de son accord avec la science », qu'il regarde pourtant comme essentiellement symbolique et relative. Liée à l'état actuel de la science, la philosophie pourra, suivant les époques, conduire à des « résultats inverses » ; et, s'il en est ainsi, est-ce bien la peine de s'infliger des « torsions » douloureuses et contre nature ? Et l'auteur cite des exemples de l'usage que M. Bergson fait constamment de la dialectique, de l'analyse et du raisonnement par analogie, sans parler de ces « comparaisons qui tiennent lieu de raisons », et de ces images qui amènent à se demander « si le maitre est sûr de se comprendre lui-même ». Il résulte de tout cela que le bergsonisme est, au fond, un système comme les autres, partant comme eux d'« un fait très gros » (expression de M. Bergson), qui est la perception de la durée, et que l'intuition, « livrée à elle-même, ne semble pas pouvoir servir de méthode philosophique, tout au moins dans l'état actuel de l'humanité ».

Le côté négatif de l'œuvre de M. Bergson, c'est-à-dire sa critique des autres doctrines, est beaucoup plus net que le côté positif, et aussi plus solide malgré tout ce qu'on peut y trouver à reprendre. La critique bergsonienne a le mérite de dénoncer des erreurs réelles, mais elle est allée trop loin en se transformant en « anti-intellectualisme », « elle vaut, non pas contre tout intellectualisme, mais contre un certain intellectualisme » (nous dirions plutôt rationalisme), et ses arguments impliquent de multiples confusions. C'est ainsi que M. Bergson confond toujours le concept avec l'image ; mais nous ajouterons que son empirisme psychologique ne lui permet pas de faire autrement, et que c'est précisément parce qu'il est empiriste qu'il parle « en nominaliste absolu ». M. Penido insiste fort justement sur la différence de nature qui existe entre l'idée et l'image, et il estime que M. Bergson ne nous a donné qu'une « caricature » de l'intelligence, pour laquelle il prend ce qui n'est en réalité que l'« imagination statique » ou reproductrice. L'opposition entre intuition et intelligence se ramènerait donc à l'opposition entre imagination dynamique et imagination statique : cela est peut-être vrai en fait, sinon en principe ; on pourrait y répondre que M. Bergson, quand il parle de l'intelligence, veut la faire synonyme de raison, mais nous dirons encore qu'il ne

comprend de la raison que ce que l'empirisme peut en atteindre. Quoi qu'il en soit, l'intention de M. Bergson nous parait surtout « anti-rationaliste », et M. Le Roy peut rester fidèle à sa pensée tout en corrigeant son langage, lorsqu'il déclare que l'intuition n'est ni « anti-intellectuelle » ni même « extra-intellectuelle », parce qu'il se rend compte que l'intelligence ne doit point être réduite à la seule raison.

Cette réflexion nous conduit à une autre remarque, qui est pour nous d'une importance capitale : M. Penido parle bien à plusieurs reprises d'« intuition intellectuelle », et il semble même pressentir la distinction de l'intellect pur et de la raison ; mais il n'a pas dégagé les caractères de la véritable intuition intellectuelle ou métaphysique, essentiellement « supra-rationnelle », donc opposée à l'intuition « infra-rationnelle » du bergsonisme. L'intellectualisme vrai est au moins aussi éloigné du rationalisme que peut l'être l'intuitionnisme bergsonien, mais exactement en sens inverse ; s'il y a un intuitionnisme métaphysique, qui est cet intellectualisme, il y a aussi un intuitionnisme antimétaphysique, qui est celui de M. Bergson. En effet, tandis que la métaphysique est la connaissance de l'universel, la « philosophie nouvelle » entend s'attacher à l'individuel, et elle est ainsi, non pas « au-delà », mais bien « en deçà de la physique » ou de la science rationnelle, connaissance du général ; maintenant, si les bergsoniens confondent l'universel avec le général, c'est au moins un point sur lequel ils se trouveront d'accord avec leurs adversaires rationalistes. D'autre part, il est vrai que « le tort de M. Bergson est, en somme, d'identifier psychologie et métaphysique », mais cette identification, avec l'anthropomorphisme qu'elle entraîne fatalement, est la négation même de la métaphysique véritable, comme l'est aussi la conception qui place toute réalité dans le « devenir ». Une philosophie qui prend pour objet la vie et une science qui prend pour objet la matière sont tout aussi étrangères et indifférentes l'une que l'autre à la métaphysique ; et s'il n'y a, comme nous le pensons, que de la « pseudo-métaphysique » dans tous les systèmes de la philosophie moderne, le bergsonisme ne fait point exception.

Peut-être M. Penido met-il quelque ironie dans sa conclusion, où il déclare que « c'est encore être bergsonien, dans le sens le meilleur du mot, que d'abandonner le bergsonisme de fait pour chercher au-delà une pensée plus synthétique et qui, le dépasse » ; en tout cas, selon nous, ce serait perdre son temps que de chercher dans le même sens, à moins qu'on ne veuille se borner à faire de la psychologie pure et simple. Il est vrai que toute intuition est essentiellement synthétique, comme la raison discursive est essentiellement analytique ; mais la métaphysique est une synthèse d'ordre transcendant, sans aucun rapport avec l'immanentisme de l'« élan vital ».

Ajoutons encore que M. Penido a particulièrement bien vu les tendances, à la fois mystiques et expérimentalistes, qui apparentent le bergsonisme, dans la pensée contemporaine, aux courants théosophiques et spirites. N'est-il pas même à craindre que ces affinités aillent en s'accentuant, lorsqu'on voit M. Bergson, dans un de ses plus récents écrits, trouver que « ce serait beaucoup que de pouvoir établir sur le terrain de l'expérience la possibilité et même la probabilité de la survivance

de l'âme » ? La question, ainsi posée, serait au contraire d'importance tout à fait négligeable aux yeux d'un métaphysicien.

R. GUÉNON.

La Revue Philosophique, janvier-décembre 1921, p. 401-404.

Dr Joseph Devillas : *Essais systématiques*. — 1 vol. in-16°, 350 p. P. Lethielleux, Paris, 1920.

Sous ce titre, qui n'est peut-être pas très heureux, sont réunis des aperçus souvent intéressants, mais dont le défaut général est un manque de clarté assez regrettable. Ce défaut ne tient pas uniquement à ce que, comme le reconnaît l'auteur, il y a là des notes trop brèves, insuffisamment développées et coordonnées ; il est dû aussi, en partie, à l'emploi d'une terminologie un peu singulière, qui rend parfois la lecture pénible. La même observation pourrait d'ailleurs être faite à propos de bon nombre d'ouvrages philosophiques, et nous ne pouvons que souscrire à une déclaration comme celle-ci, qui dénote du moins la conscience de cette imperfection : « Le langage philosophique aurait besoin d'un dictateur en fixant le sens avec précision ; bien des discussions à côté seraient évitées, car, si une langue bien faite n'est pas la science, elle contribue à l'acquérir et témoigne de notions cohérentes déjà acquises ». Si l'accord est difficilement réalisable en pareille matière, chacun pourrait du moins, pour son propre compte, s'efforcer d'éviter toute complication inutile et de définir exactement les termes dont il se sert ; et nous ajouterons qu'il faudrait aussi définir et distinguer les points de vue auxquels on se place, afin de déterminer par là le sens et la portée de questions qui appartiennent souvent à des ordres fort divers. C'est ce qui a lieu pour l'ouvrage dont il s'agit parmi les multiples questions qui y sont traitées plus ou moins complètement, certaines relèvent simplement de la philosophie scientifique, tandis qu'il en est d'autres qui, par leur nature, pourraient se rattacher à la métaphysique ; mais encore faudrait-il ne pas chercher, entre des ordres de connaissance qui doivent être profondément séparés, un rapprochement illusoire qui ne peut produire que des confusions. Enfin, pour la clarté d'un exposé quelconque, il y a peut-être avantage à ne pas vouloir mettre trop d'idées dans un même volume.

Cependant, on aurait grand tort de s'en tenir ici à une impression d'ensemble, car il est des chapitres et des paragraphes qui nous paraissent tout à fait dignes d'intérêt. D'abord, il y a des critiques fort justes de certaines théories, en particulier du transformisme, et ces critiques ne sont pas purement négatives : ainsi, à propos de cette question du transformisme, l'auteur formule, sur les notions de l'espèce et de l'individu, des remarques qui auraient assurément besoin d'être complétées, mais qui, telles qu'elles sont, semblent très propres à provoquer la réflexion. D'autre part, sur la liberté et le déterminisme, sur les rapports du temporel et de l'intemporel, sur la corrélation de la quantité et de la qualité, et sur beaucoup d'autres points encore, il y a des vues qui dépassent certainement le niveau des spéculations philosophiques courantes ; il est à souhaiter que l'auteur ait quelque jour le loisir de les reprendre pour les développer d'une façon plus nette et plus précise.

Ce qui pourrait prêter à bien des objections, c'est le rôle primordial qui est attribué partout aux rapports corrélatifs de ressemblance et de différence ; peut-être est-ce là qu'il faut voir ce que la pensée de l'auteur a de proprement « systématique »... Il y a aussi des inconvénients à se servir trop fréquemment de termes comme ceux d'« abstrait » et de « concret », qui sont fort équivoques, du moins dès qu'on s'écarte de leur acception technique rigoureuse. Dans certains passages, il semble que cette opposition de l'abstrait et du concret soit prise comme synonyme de celle du possible et du réel ; cela prouve que l'une et l'autre auraient également besoin d'être précisées. D'ailleurs, pour nous, la distinction du possible et du réel n'est valable que dans des domaines particuliers, et elle n'a plus de signification quand on se place au point de vue métaphysique, c'est-à-dire universel ; il ne faut jamais oublier que, comme le dit très justement le Dr Devillas, « notre monde » n'est pas « l'Univers ».

Nous devons encore signaler un autre ordre d'idées qui n'est pas le moins intéressant : c'est un essai d'interprétation ou, si l'on veut, d'adaptation de certaines conceptions théologiques, comme celles de création et de chute, qui sont appliquées d'une façon fort ingénieuse à une théorie des lois naturelles. Suivant cette théorie, les lois multiples et hiérarchisées supposeraient dans le milieu un élément désharmonique, et leur sens serait celui de restrictions ou d'obstacles garantissant contre la désharmonie totale ; l'« ordre légal », relatif, doit donc être distingué essentiellement de l'« Ordre pur » et absolu. À la hiérarchie des lois, qui définit le monde de l'expérience, correspond, comme expression dans la connaissance humaine, la hiérarchie des sciences techniques ; et cette dernière, ainsi envisagée, donne lieu à des considérations tout à fait originales et même imprévues. D'un autre côté, et comme complément de la même théorie, l'action du surnaturel est conçue comme l'introduction dans le monde d'un élément d'harmonisation ; la grâce est surajoutée à la nature, mais elle ne lui est point contraire. Il y a là l'indication d'un rapprochement possible entre le point de vue de la religion et celui de la philosophie et de la science ; mais un tel rapprochement, pour être valable, doit laisser subsister la distinction entre des modes de pensée qui, pour présenter peut-être certains rapports, ne s'en appliquent pas moins à des domaines différents. Nous ferions donc volontiers quelques réserves, car il y a des idées qu'on ne peut « rationaliser » sans risquer de les amoindrir et de les déformer ; et cela, qui est vrai pour les idées théologiques, l'est plus encore pour les idées proprement métaphysiques ; mais, bien entendu, « supra-rationnel » ne veut point dire « irrationnel ». La distinction des points de vue, à laquelle nous faisions allusion précédemment, serait de la plus haute importance pour mettre de l'ordre dans certaines tendances de la pensée actuelle, que l'on peut appeler « traditionalistes », et qui sont précisément celles que représentent des ouvrages comme celui du Dr Devillas.

R. GUÉNON.

Jean de la Harpe : *La religion, comme « conservation de la valeur » dans ses rapports avec la philosophie générale de Harald Höffding.* Préface par A. Lalande. — 1 vol. in-8°, VIII-122 p. G. Bridel, Lausanne, et Fischbacher, Paris, 1920.

Nous avouons que l'intérêt d'une certaine « psychologie religieuse », qui semble fort à la mode aujourd'hui, nous échappe en grande partie : traiter la religion comme un « fait psychologique » pur et simple, c'est la confondre avec la religiosité, qui est à la religion, entendue dans son sens propre, à peu près ce que l'ombre est au corps. Cette réflexion, d'ailleurs, vise plutôt Höffding que M. de la Harpe, qui s'est borné à faire de ses théories une étude extrêmement consciencieuse, comportant, d'une part, un exposé analytique, et, d'autre part, un examen génétique et critique.

Pour Höffding, « la religion se réduit au principe de la conservation de la valeur dans la réalité, elle se ramène tout entière à la ferme volonté de maintenir les valeurs de la vie au-delà de la limite dans laquelle la volonté humaine peut agir à leur égard ». Pour pouvoir préciser le sens de cet « axiome de la conservation de la valeur », il faut d'abord considérer les concepts de « réalité » et de « valeur » qu'il présuppose. M. de la Harpe s'est efforcé d'établir aussi nettement que possible l'enchaînement des divers points de vue qu'il a rencontrés chez le philosophe danois, sans se laisser rebuter par la subtilité excessive de ses analyses, non plus que par les difficultés d'un langage terriblement compliqué.

Mais la partie qui, dans ce travail, nous paraît la plus claire et la plus intéressante, c'est « étude génétique de la pensée de Höffding », c'est-à-dire en somme sa biographie intellectuelle, où sont fort bien démêlées les principales influences qui ont agi sur lui, notamment celles de Spinoza et de Kant. Pour ce qui est du dernier chapitre, intitulé « étude critique », M. de la Harpe n'y discute point, comme on aurait pu s'y attendre, le fond même des idées qu'il vient d'exposer ; il s'en tient, ainsi qu'il le dit lui-même, à une « critique de cohérence », dans laquelle il conteste surtout à Höffding le droit de se dire « moniste ». La portée de ce reproche a été, du reste, bien atténuée à l'avance par M. Lalande, qui a montré dans sa préface combien sont relatives des dénominations comme celles de monisme, de dualisme et de pluralisme, à tel point que, suivant qu'il s'agira de questions différentes, on pourra parfois s'en servir tour à tour pour caractériser une même doctrine : elles « n'ont un sens précis et plein que si on les applique aux diverses solutions de problèmes très particuliers, et non à l'ensemble d'une philosophie ».

R. GUÉNON.

La Revue Philosophique, janvier-décembre 1921, p. 449-451.

Ettore Galli : *Nel dominio dell' « io ».* (Dans le domaine du « moi »). — 1 vol. in-8°, 206 p. Società Editrice « Unitas », Milan et Rome, 1919.

Nel mondo dello spirito. (Dans le monde de l'esprit). — I vol. in-8°, 252 p. Società Editrice « Unitas », Milan et Rome, 1919.

Le « moi » peut être considéré, soit dans sa constitution interne, dans son contenu subjectif, soit dans son développement extérieur ; c'est sous le premier de ces deux points de vue, que l'on peut appeler statique, qu'il a été étudié le plus généralement. M. Galli, au contraire, a voulu traiter ici la question au point de vue dynamique, et cela en envisageant ce qu'il appelle le sens du « mien » : le « mien » est une expansion du « mo »», et, en l'étudiant, on atteint le « moi » dans son processus même de formation. Ce sens du « mien » est d'ailleurs un fait psychologique très complexe ; l'auteur en analyse les éléments constitutifs, puis il en examine les variétés multiples, d'abord suivant les objets auxquels il s'applique, et ensuite suivant la nature propre du « moi » et la diversité des tempéraments individuels. Il y a là des nuances qui nous paraissent vraiment trop subtiles, ainsi qu'il arrive fréquemment chez les psychologues, et, de plus, tout cela est un peu diffus ; ce dernier défaut est d'ailleurs commun à tous les ouvrages de M. Galli, dont la pensée gagnerait certainement à s'exprimer sous une forme plus concise. Les deux derniers chapitres sont consacrés à la formation « psychogénétique » du sens du « mien », étudiée chez l'enfant, et à son origine « phylogénétique », en correspondance avec le développement mental et social de l'humanité ; il y a ici, naturellement, une très large part d'hypothèse ; l'idée essentielle est que le « mien », tout en étant une extension du « moi » sur les choses, est en même temps une condition pour la constitution même du « moi ».

Le second ouvrage comprend quatre parties qui n'ont pas d'autre lien entre elles que de se rapporter toutes à des questions psychologiques. La première est une justification de la valeur de l'introspection comme méthode d'observation ; peut-être est-ce tout de même aller un peu loin en ce sens que de vouloir réduire l'observation externe à l'observation interne, et de prétendre qu'elle ne peut être dite externe que « par convention », sous le prétexte que l'idée ou la représentation que nous pouvons avoir de n'importe quoi est toujours un fait interne. Nous savons bien que les psychologues sont assez coutumiers de cette exagération, qui ne tend à rien moins qu'à faire dépendre toutes les autres sciences de la leur, mais nous doutons fort qu'ils arrivent jamais à faire accepter ce point de vue par les représentants de ces autres sciences. La seconde partie est une étude psychologique et sociologique sur la « plaisanterie » (le mot italien *scherzo* présente une nuance qu'il est difficile de rendre en français : c'est plus proprement un « tour », bon ou mauvais, que l'on joue à quelqu'un). Dans la troisième, l'auteur analyse le phénomène de l'attente, qu'il s'attache à distinguer soigneusement de l'attention, et

dont il envisage séparément différents cas, suivant qu'il y a, par rapport aux événements qui vont se produire, prévision certaine, prévision incertaine, ou imprévision, et aussi, d'un autre côté, suivant les émotions variées qui accompagnent ou suivent l'attente. Enfin, la quatrième partie traite de « la liberté à la lumière de la psychologie » : il semble que M. Galli se soit proposé surtout de montrer que la « liberté d'indifférence » est illusoire et même inconcevable, et qu'il ait voulu pour cela reprendre et développer, en le transposant sur le terrain purement psychologique, l'argument spinoziste de l'« ignorance des motifs » ; mais il a eu le tort de ne pas marquer nettement la distinction qu'il convient de faire entre la prétendue « liberté d'indifférence » et le véritable « libre arbitre », ce dernier s'accommodant fort bien de l'existence des motifs, et la supposant même essentiellement. En somme, ce qui est surtout à retenir dans la conclusion, c'est qu'il n'y a pas de conscience de la liberté ; sur ce point, nous sommes tout à fait d'accord avec l'auteur : la conscience ne peut saisir qu'une croyance à la liberté, et non la liberté elle-même, qui n'est pas de l'ordre des phénomènes mentaux ; mais, s'il en est ainsi, c'est perdre son temps que de chercher à argumenter psychologiquement pour ou contre la liberté ; cette question, parce qu'elle est au fond une question de « nature », n'est pas et ne peut pas être une question psychologique, et on devrait bien renoncer à vouloir la traiter comme telle.

R. GUÉNON.

Dr Eugène Osty : *Le sens de la vie humaine* — 1 vol, in-16°, XII-272 p. « La Renaissance du Livre », Paris, 1919.

L'auteur annonce dans son introduction qu'« on ne trouvera pas ici un système philosophique », et que « ce livre se donne pour but de prendre une sorte de vue scientifique de notre vie d'êtres pensants, en ne perdant jamais le contact des faits ». Ce sont là d'excellentes intentions, mais malheureusement l'esprit « scientiste » n'est pas le véritable esprit scientifique, et les hypothèses évolutionnistes ne sont point des faits. Ceux qui se proclament volontiers, et de la meilleure foi du monde, « affranchis des préjugés », sont quelquefois ceux qui en ont le plus en réalité : croyance au « progrès intellectuel », au « progrès moral », à la « civilisation intégrale », en un mot à toutes les idoles de l'esprit moderne, sans oublier la « nature », la « raison » et la « vie ». Nous ne pouvons songer à discuter ici toutes ces conceptions, mais nous trouvons bien étrange que, dès que ces idées entrent en jeu, on se contente si facilement de simples affirmations : ce-sont là articles de foi… Si, au lieu de se lancer dans d'aventureuses spéculations sur les conditions d'existence de l'« homme primitif », on se bornait plus modestement à une étude un peu approfondie de l'antiquité historique ou même du moyen âge, on serait sans doute amené à modifier bien des conclusions, et, par exemple, on hésiterait peut-être à écrire que « ce fut seulement au XVIe siècle de notre ère que l'humanité passa de sa longue enfance intellectuelle à l'âge de raison ». Il est vrai

que l'intellectualité, telle que l'auteur la comprend, paraît consister à peu près uniquement dans la connaissance et l'utilisation des phénomènes naturels, ce qui est un point de vue très spécial. La partie la plus curieuse est peut-être celle qui concerne l'avenir possible de l'humanité : on nous annonce qu'une faculté psychique nouvelle, qualifiée de « métanormale » (ce néologisme et quelques autres du même genre sont bien près d'être des barbarismes), est « en voie d'installation dans l'espèce humaine ». Cette faculté comprend un ensemble très complexe de phénomènes, réunis sous le nom un peu vague de « lucidité » ; nous sommes fort loin, pour notre part, de contester la réalité de ces phénomènes, qu'il faut toujours séparer des explications fantaisistes ou même déraisonnables qui en ont été données ; mais nous ne pensons pas qu'on puisse y voir le germe d'une sorte de sens supplémentaire dont seront doués les hommes futurs. D'ailleurs, nous ne voyons pas ce qu'il y a là de vraiment nouveau : les faits dont il s'agit étaient bien connus dès l'antiquité ; pourquoi dire qu'ils ont pu être « illusoires » alors, tandis qu'ils ne le seraient plus aujourd'hui ? C'est que, sans cela, la théorie de l'évolution serait en défaut… Si un livre comme celui-là présente de l'intérêt, c'est surtout à titre de document psychologique, très caractéristique de la mentalité de certains de nos contemporains.

R. GUÉNON.